

FRA GUD VIA SYMBOL TIL OVER- MENNESKELIG AGENT

OM PARSISKE ZOROASTRIERS SOSIALE RELASJONER MED ILDEN

AV HÅKON TANDBERG¹

Den såkalte ildkulten i zoroastrismen har fascinert utenforstående helt siden de første greske historikerne, med Herodotus i spissen. Ilden, med tiden plassert i et spesielt ildtempel, har både blitt tolket som en "gud", og et symbol på "guden" (Ahura Mazda). Bakteppet for den empiriske analysen av tempelilden i kontemporær zoroastrisme, er diskusjonen om utfordringene knyttet til det religionsvitenskapelige vokabularet relatert til "guder". Det begrensede potensialet til "guder" som kryss-kulturell kategori blir diskutert, og illustrerer blant annet nødvendigheten av en mer inkluderende, og mindre kulturspesifikk overordnet kategori. "Overmenneskelige agenter" blir foreslått som mulig løsning, og for å teste applikasjonsverdien blir den anvendt som en analytisk kategori på det empiriske fenomenet. På den måten får vi et nytt blikk på de parsiske zoroastrienes forestillinger om ilden; som mulig deltaker i sosiale relasjoner.

FRA GUDER TIL OVERMENNESKELIGE AGENTER

Menneskers forestillinger om spesielle vesen med spesielle egenskaper har i fagets historie, på ulike måter og med forskjellig vektlegging, vært sentrale i det akademiske studiet av religion/er og religiøsitet. Slike forestillinger er blitt brukt som utgangspunkt både for klassifisering av,



Prest og dadgah-ild

(Tatt av Håkon Tandberg, publisert med tillatelse)

og mellom religioner (monoteistisk vs. polyteistisk), samt nyere religionsteorier (se Boyer 2001). Referanser til slike vesen har vært spesielt viktig som definerende eller prototypisk aspekt ved religion/er og religiøsitet (Lawson & McCauley 1990, Saler 2009). Émile Durkheim (1912) tok på sin side det han tolket som mangel på *guder* i theravada-buddhismen som forutsetning for å ekskludere referanser til slike i sin innflytelsesrike religionsdefinisjon (1912:32–35).

Gudeproblemet

I den religionsvitenskapelige diskusjonen har man gjerne delt disse spesielle vesenene opp i sub-klasser som ”guder” og ”engler”, ofte i tillegg til eller istedenfor sine kultur-spesifikke betegnelser (som *Ahura Mazda* og *yazatas*). Samtidig har disse blitt gruppert i ulike overordnede kategorier, for eksempel ”overmenneskelige agenter”.² I dette til dels

uoversiktlige landskapet er guder i en særstilling, fordi begrepet gjerne fyller begge funksjonene på et teoretisk nivå, både som overordnet kategori og sub-klasse. Med andre ord; guder har både referert til hele spekteret med spesielle vesen, men også en underklasse av slike igjen. I tillegg er guder et emisk begrep som blir brukt av millioner av religiøse mennesker verden over, også de parsiske zoroastriene i India. Konsekvensen blir, som vi skal se, et komplekst begrep med flere meningslag og påfølgende utfordringer med tanke på dens applikasjonsverdi som *kryss-kulturell* kategori i religionsforskningen. Denne første delen av artikkelen skal omhandle en diskusjon om ”guder”, som i neste steg blir relatert til det empiriske fenomenet; nemlig den kontemporære *ildkulten* i Mumbai.

På tross av sin sentralitet i studiet, har guder, i motsetning til andre nøkkelkategorier som religion, med få unntak ikke vært gjenstand for en kritisk diskusjon på religionsvitenskapens egne premisser. I sin gjennomgang av blant annet et utvalg faglige håndbøker og introduksjonsbøker³ utgitt de siste ti årene, peker religionsviter Ingvild S. Gilhus (2013) på ekskluderingen av guder og relaterte begreper, og hevder at årsaken kan være en feilsluttet identifikasjon mellom ”guder” og teologi (11). Gilhus foreslår at religionsvitenskapens forsøk på å frigjøre seg fra teologien, har ledet til at gudene, teologenes domene, på sett og vis har forsvunnet i dragsuget. Religionsviterne Kimmo Ketola og Ilkka Pyysiäinen (1999) påstår på sin side at det å problematisere guder historisk sett har vært religionsfilosofiens domene (1999:208). Begge disse forklaringene peker mot faghistoriske forhold. En konsekvens av mangelen på denne kritiske diskusjonen er at funksjonen til ”guder” i terminologien relatert til forestillinger om overmenneskelige agenter, ofte forblir uavklart.

Begreper kommer med ulik type bagasje (se Engler og Gardiner i dette nummeret) med varierende grad av negative eller positive konnotasjoner, avhengig av hvilken kontekst de blir brukt i og til hvilket formål. En slik bagasje kan for eksempel være av semantisk, teologisk, kultur-spesifikk (*emisk*), polemisk, politisk⁴ og teoretisk art. Når man skal bruke begreper for å analysere et empirisk fenomen, er det avgjør-

ende å være oppmerksom på dette meningsinnholdet for å unngå å la det legge begrensende og gjerne også uønskede føringer. Fra et religionsvitenskapelig perspektiv anvendes gjerne begreper til å sammenligne religioner og religiøse fenomener, og religionsvitenskapen som komparativ disiplin har som mål at begrepene skal kunne brukes komparativt og kryss-kulturelt. På den måten unngår man at disse er begrenset til ett spesifikt kulturområde eller noen få religioner.

Som vi skal se er ”guder” problematisk, spesielt på et semantisk og analytisk nivå med tanke på ordets meningsinnhold, men også dets applikasjonsverdi som mulig krysskulturelt begrep. Steven Engler og Mark Q. Gardiner (i dette nummeret) hevder at ordet ”God” i en engelskspråklig kontekst oftest blir assosiert med den kristne guden, noe som også kan sies å gjelde for en norskspråklig kontekst for ”Gud”. Med sitt teoretiske utgangspunkt i semantisk holisme er Engler og Gardiner spesielt opptatt av de semantiske assosiasjonene til ordet, som reflekterer en hel mengde andre konsepter (”concepts”, hele 75 stk!). Problemet med guder som et ”kryss-kulturelt pan-historisk konsept”, hevder Engler og Gardiner, er at den nevnte semantiske bagasjen også blir overført inn i den vitenskapelige aktiviteten. Dette fører til en konseptuell og normativ forutinntatthet hvor ”innside-bruk” smitter over i religionsforskningen (2012:2).

Nevnte Ketola og Pyysiäinen (1999) tar dette argumentet et skritt videre, og hevder at ”guder” er blitt applisert uten et velformulert kriterium for dets operasjonalisering. Som en konsekvens av dette er anvendelsen av begrepet blitt forledet av forskerens mer eller mindre intuitive forestillinger om den jødisk-kristne og muslimske guden (1999:207). En slik situasjon kan føre til uønskede konsekvenser når man overflatisk påfører disse på en annen kulturell kontekst. En mulig overfortolkning, overflatisk oversettelse, eller neglisjering av de eventuelle ”gudene” i et empirisk materiale, er alle fallgruver som kan lede til at man går glipp av viktige kulturelle nyanser, og samtidig forhindre et relevant fokus. Som vi skal se har noen av disse tolkningsstrategiene vært i bruk rundt diskusjonen om tempelilden i zoroastrismen.

FRA BEGREPER TIL ANALYTISKE KATEGORIER

Ønsket om å utvikle guder til et kryss-kulturelt appliserbart begrep står sentralt hos de nevnte forskerne, men målet med denne korte gjennomgangen har vært å vise at begrepet i begrenset grad kan ha denne funksjonen. Diskusjonen ovenfor illustrerer også andre utfordringer som bør takles. I begrepsdiskusjoner som dette temanummeret legger opp til, oppstår det gjerne en sammenblanding eller sammenflatning mellom "begreper", "konsepter" og "kategorier". Ketola og Pyysiäinen foreslår for eksempel å utvikle "gud" fra et emisk til et "presist vitenskapelig konsept" og en "analytisk, etisk kategori" (1999:208). Engler og Gardiner varierer på sin side gjennomgående mellom konsept og kategori, mens Olle Sundström (Sundström 2012) mellom begrep og kategori. Sjelden blir forskjellen mellom disse termene diskutert, og det blir heller ikke klart ut i fra diskusjonen hva et presist vitenskapelig konsept, eller en analytisk og etisk kategori, skal bety. Det blir utfordrende å forstå relasjonen mellom termene, men kanskje spesielt hvilken *funksjon* de er ment å ha.

Ulike forskningstradisjoner har forskjellige måter å konseptualisere skillet mellom termer på, og fra et samfunnsvitenskapelig perspektiv viser en kategori gjerne til "en samling eller klasse av fenomener med bestemte felles egenskaper" (Grønmo 2004:248). Det er disse felles egenskapene som bestemmer hvilke fenomener som kan inkluderes i kategorien, mens begreper på sin side blir en "betegnelse på en bestemt type fenomener" (249). Forskjellen mellom kategorier og begreper er her abstraksjonsnivået, hvor kategorien refererer til et mer overordnet nivå. Religionsviter Michael Stausberg (2011) definerer på lignende måte en kategori som en fundamental og distinkt idé: "that groups together several concepts and serves to identify a class, group, list or set of phenomena" (39).

Dette og det forrige temanummeret om guder legger opp til spesielt å rette søkelyset på guder som *analytisk kategori*. I den ene enden av spekteret i religionsvitenskapen, har analytiske kategorier vært synonymt med et heuristisk verktøy for å belyse en problemstilling, materiale eller fenomen (se for eksempel Tafjord i dette nummeret). I

den andre enden av spekteret skiller Jesper Sørensen (2005) analytiske kategorier fra *syntetiske*, ut ifra motivasjonen for bruken av kategorien. Mens syntetiske kategorier har det pragmatiske formål å ”pege på et spektrum af fænomener, der synes at være forbundne” (2005:123), har analytiske som mål å dele opp et fenomen for å gi mulighet til å *forklare* det (123). Derfor bør analytiske kategorier, ifølge Sørensen, være knyttet til eksplanatoriske teorier eller rammeverk. Sørensen påpeker videre et problem med hvordan analytiske kategorier er blitt brukt i religionsvitenskapen, som han hevder ikke har løsrevet seg fra en kategoriforståelse som stammer fra den logiske positivismen. Fra dette perspektivet er funksjonen til analytiske kategorier å korrespondere med ting i den ”virkelige verden”, hva enn det viser til, og et verktøy som kan avgrenses med nødvendige og tilstrekkelige betingelser (119).⁵ Sørensen kritiserer denne forståelsen og setter søkelys på det begrensede potensialet til det vitenskapelig motiverte språket, og kategoriers flytende grenser mot empirien. Det er nettopp kategoriers romslighet som gjør disse anvendelige, interessante og velegnede for den ”motiverte utforskning af verden omkring oss” (121). Skillet mellom syntetiske og analytiske kategorier er, ifølge Sørensen, ikke et klart skille. Mange religionsvitenskapelige kategorier har en syntetisk karakter, som konstant peker på at et komplekst fenomen som religion aldri ville kunne belyses ut ifra ett enkelt forklaringsnivå (124). I forlengelsen av det siste poenget til Sørensen, argumenterer Benson Saler (2004) for at man ikke nødvendigvis bør strebe etter endelig og uttømmende presisjon når man spesifiserer hva man mener med analytiske kategorier, men heller hensiktsmessig klarhet når vi diskuterer hvordan vi *braker* disse (220).

Ut fra denne diskusjonen foreslår jeg at man bør utvikle en mer oversiktlig terminologi for guder og relaterte begreper. Denne terminologien trenger en analytisk kategori som kan samle og referere til hele spekteret av spesielle vesen. En *kategori* er et verktøy som skal gruppere sammen flere konsepter, og samtidig identifisere en klasse. Det *analytiske* peker mot verktøyets funksjon, som for eksempel å undersøke noe i detalj for å identifisere nøkkelfaktorer og grunn-

leggende trekk ved et fenomen. For vår diskusjon er det hensiktsmessig å utvikle en analytisk kategori som ikke deler gudebegrepets⁶ begrensende bagasje, og samtidig er åpen nok til å kunne anvendes kryss-kulturelt. Videre, ettersom hovedhensikten med artikkelen er å analysere et empirisk fenomen, er det også viktig at kategorien har en analytisk verdi *utover* det å (bare) klassifisere fenomenet.

Overmenneskelige agenter som analytisk kategori

Som nevnt tidligere er det flere slike overordnede kategorier i bruk i religionsforskningen, som gjerne blir brukt om hverandre i samme presentasjon (se Pyysiäinen 2009). En av disse er "overnaturlige vesen" (eller agenter), som i motsetning til guder har vært gjenstand for kritisk diskusjon, kanskje spesielt i religionsantropologien. Morton Klass (1995) påpeker at distinksjonen mellom det naturlige og overnaturlige er uløselig europeisk og "fundamental to all European (or European-derived) scholarly and scientific disciplines" (1995:27). Klass argumenterer for at forestillingen om det overnaturlige er etnosentrisk, og fører til forvirring i kulturer hvor distinksjonen mellom de to sfærene av virkeligheten ikke eksisterer (28). Religionsviter Martin Riesebrodt (2010) kritiserer også utgangspunktet for kategorien, på samme måte som Durkheim, fordi forestillingen om noe naturlig er spesifikt *moderne* og forutsetter en lov om naturens orden (194, note 12). Termen er, ifølge Klass, ubrukelig i en kryss-kulturell kontekst fordi den predisponerer data, og "categorizes all the information the ethnographer collects in terms of one consideration only – what the ethnographer considers to be part of reality and what the ethnographer personally excludes from reality" (30).

Et annet foreslått alternativ er "kontraintuitive agenter", en kategori som stammer fra kognitivistisk religionsforskning. Dette forskningsfeltet setter seg fore å forklare *hvorfor* mennesker tror på guder, og hvordan menneskets kognisjon legger begrensninger og føringer for hvilke religiøse forestillinger som suksessfullt blir overført til andre individer. Pascal Boyer (2001) argumenterer for at det som skiller religiøse fra ikke-religiøse konsepter, er at disse bryter med noen av de

allment menneskelige intuitive forventninger knyttet til ontologiske kategorier. Religiøse konsepter blir karakterisert som *kontraintuitive* (65).⁷ Termen er ment, men ikke alltid tolket (se Rydving 2010) som en analytisk term, og ikke for å dømme forestillinger som rare, irrasjonelle eller ekstraordinære.

Et motargument mot ”kontraintuitive agenter” som overordnet kategori er at den er uløselig knyttet opp mot ett spesifikt teoretisk rammeverk, som i neste steg legger store føringer for analysen. Kategorien blir derfor begrensende; den er ikke kulturspesifikk eller etnosentrisk, men teoretisk spesifikk. I tillegg til å være lett å misforstå, er et siste viktig punkt at den er mer fokusert på egenskaper slike agenter blir tillagt, og de underliggende kognitive prosessene som ligger til grunn for denne tilleggsen. Dette går på bekostning av hvilken relevans disse har for selve interaksjonen mellom mennesker og disse agentene, og den sosiale konteksten denne interaksjonen ofte utspiller seg i. Kategorien peker allikevel mot et fruktbart grep når man retter fokuset fra det litt mer ulne og udefinerbare vesen, til *agenter*. Med ”agenter” refererer man til handlende vesen ”that does not merely respond mechanistically to environmental contingencies but initiates action on the basis of internal, mental states” (Barrett 2004:125). De mest sentrale konseptene i religioner, hevder Justin Barrett, er de som er relatert til agenter (25–26).

Et viktig aspekt med slike agenter, påpeker antropolog Stewart Guthrie (1996), er at de er menneskelignende (414). I *Rethinking Religion* (1990) definerer Thomas E. Lawson og Robert N. McCauley disse som kulturelt postulerte ”overmenneskelige agenter” (5). De går i tradisjon etter Melford Spiro (1966) som definerer religion som en institusjon: ”Consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings” (96). Spiro viser til vesen med større krefter enn mennesket, hvor forestillingene om deres attributter kommer fra, og er sanksjonert via, den kulturelle arven til den sosiale gruppen (98). Som mulig overordnet kategori er overmenneskelige agenter i utgangspunktet deskriptiv og nøytral, og innehar i motsetning til alternativene ikke tyngende teoretisk eller kulturell bagasje. I den andre

delen av artikkelen skal jeg anvende kategorien analytisk for å undersøke et empirisk fenomen, nærmere bestemt ildkulten i ildtemplene i Mumbai. Denne analysen skal i neste steg belyse den analytiske kategoriens smidighet og potensielle kryss-kulturelle applikasjonsverdi.

ILDEN I ILDTEMPELET

Zoroastrismen spores gjerne tilbake til 1200–800 f.v.t.(før vår tidsregning), og kalles ofte den eldste fortsatt eksisterende religionen. Den arabiske erobringen av Persia ledet til slutten på sasanide-imperiet, og på et tidspunkt mellom erobringen og det ellefte århundret, emigrerte mange zoroastrier i bølger fra Iran til India. Majoriteten av de nå rundt 100 000 zoroastriene på verdensbasis bor i India, spesielt i og rundt Mumbai, hvor denne etnisk-religiøse gruppen blir kalt ”Parsis” (eller ”Zoroastrian Parsis”).

Tempelilden sett fra utsiden

Zoroastrismen er både utfordrende og relevant for vår diskusjon om en oversiktlig religionsvitenskapelig terminologi knyttet til ”overmenneskelige agenter”. I det mangfoldige landskapet blir de fleste overmenneskelige agentene presentert på forskjellige måter, tilknyttet elementer og abstrakte egenskaper, samtidig som de også blir representert som handlende agenter både i en tekstlig og kontemporær virkelighet.

Michael Stausberg (2010b) forteller at de avestiske *tekstene* ”nevner rundt hundre guder eller guddommelige vesener med Ahura Mazda som gravitasjonssentrum” (139). Zoroastrismen blir gjerne kalt monoteistisk på grunn av Ahura Mazdas særstilling, og parsier selv bruker både det persiske *Ahura Mazda* og engelske *God* som egennavn. Sammen med Ahura Mazda finner vi en gruppe på seks *Amesha Spentas* (”Udødelige Velgjørere”), gjerne kalt erkeengler i litteraturen. Disse representerer forskjellige elementer i naturen, samtidig som de blir fremstilt som Ahura Mazdas hjelpere i kampen mot det onde. Ifølge Jenny Rose (2011) er det deres tvetydige natur som har fått noen til å klassifisere religionen

som polyteistisk eller panteistisk (32). I tillegg finner vi også *Yazatas* ("Verdig Tilbedelse"), gjerne kalt engler i forskningslitteraturen, en stor gruppe overmenneskelige agenter med distinkte individuelle profiler og funksjoner. På et mer overordnet nivå har alle disse gjerne blitt klassifisert som "divine" eller "supernatural beings" (Kreyenbroek 2001:5).

Ilden blir presentert som Ahura Mazdas sønn (se nedenfor), og assosiert med den udødelige velgjøreren Asha Vahista, samtidig som den opptrer som en individuell *yazata*. For den videre diskusjonen skal vi gjøre et heuristisk skille mellom ilden som konsept, og den fysiske ilden, som igjen er assosiert med den såkalte ildguden *Atar* (Av. "ild") (de Jong 1979:344). Mary Boyce (1977) hevder at indo-iranerne allerede før Zarathustra, også kalt religionens stifter, hadde tilbedt den fysiske ilden som en gud i hjemmet. Ifølge Boyce ble ilden med Zarathustra tatt ut av sin hjemlige kontekst, og ført inn i en kollektiv rituell kontekst; med det slutter også Boyce sin kategorisering av ilden som en gud (1997:68). Ildens posisjon og status i zoroastrismen har vært et gjennomgående tema både fra utsiden og innsiden opp gjennom historien. Albert de Jong (1979) forklarer at de greske historikerne, for eksempel Herodotus, konkluderte med at ilden ble behandlet som en gud av perserne (347). Den særegne ildkulten i spesielle tempel var en senere utvikling som, ifølge Boyce, oppstod i løpet av akamenide-dynastiet.

Zoroastriene har gjerne blitt kalt "ildtilbedere", ofte med negativt fortegn. Ifølge Nora Firby (1988) var de fleste europeiske reisende som møtte på de zoroastriske parsiene i India, nærmest besatt av deres holdning til ilden, men beklager samtidig at ingen riktig forstod fenomenet (179). Den nederlandske handelsmannen Geleynssen de Jongh (1594–1674), poengterte at zoroastriene var svært opptatt av ilden: "And they say that fire is most like God, and that there is hardly any distinction between them" (128). Ilden ble, ifølge Geleynssen, for det meste dyrket som Gud (133). Misjonæren som blir gitt størst påvirkningskraft på parsienes selvforståelse av egen religion, er skotten John Wilson. I *The Parsi Religion* (1843) angriper han zoroastrienes polyteistiske religion, og spesielt "element-tilbedelsen". Ilden, forteller Wilson, "is reckoned among the Persians to be the God" (193).

På tross av å være fra forskjellige historiske epoker, og med ulike agendaer, ser vi at både de greske historikerne og de omreisende europeerne pekte mot den uklare posisjonen til tempelilden, spesielt i relasjon til Ahura Mazda. I den akademiske litteraturen om zoroastrismen har ilden typisk fått en sentral plass i religionen, men hovedfokuset har vært på ilden som symbol på, eller aspekt av, Ahura Mazda. De fleste forskerne kommenterer ildtilbeder-betegnelsen, vanligvis med en apologetisk tone på vegne av gruppen. Som Jenny Rose (2011) poengterer: "Zoroastrians still find themselves explaining that they do not worship fire, but regard it as a symbol of Ahura Mazda" (30). Michael Stausberg (2010a) observerer at i alle moderne bøker skrevet av zoroastrier om deres egen religion (de har produsert mange), gjør forfatterne en teologisk distinksjon, "and draw a clear line of demarcation between fire and Ahura Mazda as the ultimate point of reference" (279). Denne demarkasjonslinjen blir, på ulike måter, opprettholdt av de fleste vestlige forskere ved å referere til ilden utelukkende som et symbol.

I tillegg til Stausberg (2010a) er nevnte Mary Boyce en av få forskere som vier nærmere oppmerksomhet til selve ildkulten, og lekfolks holdning til ilden i tempelet. Boyce kommenterer også ildtilbeder-betegnelsen, om enn på en noe nedlatende måte, som noe "*thinking members of the community indignantly reject, saying that they worship only God ... Fire, they declare, was appointed by Zoroaster simply as an object in whose presence men should pray*" (1977:68, min kursivering). Boyce ser allikevel at ilden med tiden vokser til å bli tolket som mer enn bare et objekt: "With its movement and changes of state seems to be alive, and can readily be apprehended as sentient and aware of the services of its worshippers, whose attention it constantly demands" (69). At ilden på denne måten tilsynelatende blir tilbedt har ikke blitt gjenstand for systematiske studier, noe mitt eget doktorgradsprosjekt har som formål å bote på.⁸ Dette kan henge sammen med den polemiske funksjonen til ildtilbeder-betegnelsen, og vestlige forskeres hang til selv å forsvare gruppen fra slike angrep. Når det er sagt, forkastet ikke de fleste parsier jeg snakket med betegnelsen, men kritiserte den for å være unyansert fordi den utfordret autoriteten og suvereniteten til Ahura

Mazda, samtidig som den gav ilden forrang i forhold til de andre elementene som også er verdig tilbedelse.

Som vi skal se er det grunn til å hevde at det har oppstått et unyansert fokus i tolkningen av den fysiske ilden i zoroastrismen, fordi ilden på ulike måter er blitt satt i relasjon til guder. De greske historikerne tolket ilden ved å sammenligne med sine egne guder (*theoi*), mens de fleste omreisende europeerne møtte parsiene med forestillinger om sin protestantiske Gud. Vestlige forskere har i stor grad tatt utgangspunkt i parsiske presters teologiske forestillinger om relasjonen mellom ilden og Ahura Mazda, når de har gitt ilden status som bare et symbol. Ved å se på hvordan zoroastriske parsier selv konseptualiserer tempelilden, skal jeg prøve å vise at man får belyst grunnleggende trekk ved ildkulten med å anvende overmenneskelige agenter som analytisk kategori.

Tempelilden sett fra innsiden

Ildtempelet er det religiøse og sosiale sentrum for de fleste zoroastriene i Mumbai.⁹ I tillegg til å ta del i kollektive seremonier, er ilden ("Atash", Parsi Gujarati) gjerne hovedfokus for lekfolks (*behdins*) religiøse aktiviteter. En underliggende idé i zoroastrismen er at all ild har den samme essensen, men at forskjellige typer ild kan inneha ulik grad av (u)renhet. Ilden i tempelet er delt opp i tre klasser etter rang, hvor den øverste kalles *Atash Behram* ("seiersilden"). Behram-ilden er via en lang prosess samlet, rensert og til slutt viet av 16 forskjellige typer ild (som for eksempel ild fra lynnedslag og kremasjonsbål). Prosessen med å skape en Behram-ild tar gjerne over ett år, og blir rundet av med at de forskjellige ildene blir samlet til én ild, og deretter viet. Deretter blir ilden seremonielt tronsatt (*takht-nashini*) i tempelet, i et delvis avlukket ild-kammer som bare ildpresten (*boiwallaen*) har tilgang til. Seremonien har karakter av en kongelig tronsetting, og mens steinplaten røkelseskarer står på blir presentert som ildens trone (*takht*), blir metallfatet som henger over ilden omtalt som dens krone (*taj*) (se Modi 1922:226). Den midterste klassen, *Atash Adaran* ("ildens ild"), består bare av fire typer ild, og går gjennom en lik prosess men i mye mindre

omfang. Det som gjerne blir omtalt som den rituelle ilden, og som blir brukt i tempelritualene, er den tredje og laveste klassen. En *Atash Dadgah* ("ild på riktig sted") består bare av én type ild, og blir ikke viet på samme måte. I motsetning til de andre to klassene kan man la en slik ild bli påtent og deretter latt dø ut.

Sluttresultatet av den ovennevnte rituelle prosessen, som inkluderer gjentatt resitering av hymner,¹⁰ er en kontinuerlig brennende og udelelig ild tronsatt i tempelet. Ilden blir transformert fra å være et materielt objekt, til å bli presentert og behandlet som et levende vesen i seg selv (Stausberg 2010:284). En av Philip Kreyenbroeks informanter fra boken *Living Zoroastrianism* (2001) forklarer det slik:

I realised that fire is not merely a symbol of our religion, there is more to it than that. I started looking at how fires are consecrated, now that is a lot of time to spend on creating a mere symbol. There is something more to it; it is a living and conscious entity before whom you prostrate yourself (2001:167).

Dagen i ildtempelet er delt opp i fem *gahs* (eller perioder), og ved hvert skifte av *gah* går ildpresten inn i ildkammeret for å utføre *boi*-ritualet ("å gi duft"). Som andre levende vesen må ilden bli tatt vare på (man sier gjerne "to tend the fire"), og regelmessig gis næring for å holdes i live. En viet tempelild som dør ut, er en potensiell religiøs katastrofe (Stausberg 2005:96). Under *boi*-ritualet blir ilden blant annet gitt et offer i form av sandeltre, ofret av lekfolk via presten. I ritualet fungerer presten som et bindeledd mellom lekfolk og ilden, mens ilden på sin side blir fremstilt som bindeledd mellom den materielle og spirituelle verden.¹⁰ Offeret til ilden blir presentert som "food for the fire", og det bør helst være tørt: "It is an insult to the fire to give wet wood, something you are doing wrong to the fire" (resp 1). I tillegg til tre-offeret blir ilden også sett på som avhengig av de spirituelle vibrasjonene som oppstår fra resitering av hymner, for eksempel *Atash Niyaesh* ("ild-hymnen") som blir resitert av presten under *boi*-ritualet. I *Atash Niyaesh* blir ilden som vi ser, tiltalt som Ahura Mazda's sønn, óg verdig både offer, tilbedelse og bønner:

O Fire! Holy warrior, O Yazata full of fortune, O Yazata full of healing; to

Fire, the son of Ahura Mazda ... Worthy of sacrifice you are, worthy of prayer, worthy of sacrifice may you always be, worthy of prayer, in the dwellings of men (Boyce 1990:61).

Forestillingen om ildens avhengighet av spirituelle hymner blir forklart slik av en av mine respondenter: "The more number of Atash Niyaesh is that are prayed for the fire, makes the fire, in lay-mens terms, healthier ... It, it has absorbed more, eh, spiritual vibrations, the correct ones. So it's a healthier fire" (resp 2).

På bakgrunn av studiet av ildprester i Mumbai,¹¹ argumenterer Stausberg (2010a) for at dette viser til en implisitt gjensidig struktur i relasjonen mellom ilden og tilbederne. I flere av intervjuene kom vi inn på dette aspektet da jeg spurte respondentene hva man ba om når man gav sandaltre til ilden: "I mean, I at least don't ask the fire for anything. It takes care of my protection and guidance, on it's own. So I don't want to tell the fire, you, I give you this and you give me this ... So, I never ask the fire for anything in exchange" (resp 3). Her er ildpresten ikke opptatt av å be eller forvente noe i retur, men får allikevel beskyttelse og veiledning av ilden. I forlengelsen av dette, og som vi skal se i de videre sitatene, kommer det frem at man gjerne får immaterielle goder fra ilden. Dette blir også gjen-speilet i Stausberg's prestestudie, hvor ilden blir gitt evnen til å rense kroppen, sjelen og sinnet, samtidig som å velsigne, oppfylle ønsker og bidra til beskyttelse, prestasjoner og velstand i livet (Stausberg 2010:290).

I dag er det rundt 90 ildtempler (også kalt *agiaries*) i India, hvorav til sammen 50 er lokalisert i Mumbai. Åtte av disse ildtemplene huser en Behram-ild. De fleste respondentene forteller om en spesiell tilknytning til ett eller noen få ildtempler. Her blir ilden gjerne presentert som mer effektiv eller kraftfull enn i andre templer, selv om ildens rekkevidde ikke bare begrenser seg til selve ildtempelet (se Stausberg 2010:291), eller at man føler en spesiell affinitet til den spesifikke ilden. En respondent forklarte at hun alltid dro tilbake til den samme ilden som i barndommen: "I feel extremely at home with this fire ... I feel very personal – other fires, I'm not, I would go, I would relate to them, but maybe not as strongly" (resp 2).

Relasjonen som respondenten peker på, blir ofte snakket om, eller

sammenlignet med en *vennerelasjon*. I Atash Niyaesh henvender ilden seg direkte til de besøkende, og ser på hendene til de forbipasserende og spør: "What does the friend bring to the friend, the one that goes forth to the one that sits still?" (Boyce 1990:61). Hymnen til ilden, og spesielt denne delen, gir et slags format for hvordan man skal forholde seg til ilden: "That's the time, gradually, I started actually feeling that the fire is a friend. I mean, it says in the Atash Niyaesh and that kind of a thing, that's when I learnt about it" (resp 4). Denne vennerelasjonen forklarer hvorfor ildpresten ikke tar betalt for sine tjenester i ildtempelet: "I don't want them to pay, because I feel it is my requirement that I should go and meet my friend. Then why should someone else pay?" (resp 3).

Som nevnt representerer mange sitt forhold til ilden i form av en sosial relasjon, som i noen tilfeller kan ligne et kjærlighetsforhold:

So, I know, somehow or the other, that relationship can be. Now, there may be some other people who can relate with this fire. But not me. I mean, like you can relate of all the woman in the world you started relating with one person, you know? And you would not be able to relate with others that way. So that is how, that it relates, the fire relates. It attracts you (resp 3).

Flere av respondentene forklarte at den beste tiden å relatere til ilden, er når man tilfeldigvis er alene i ildtempelet. Kanskje spesielt når det er mørkt: "To relate with the fire, without praying, without doing anything, when it is pitch-dark, and just to have eye-contact. And not think about it. That is the main thing" (resp 3). Den samme presten forteller videre at hans egen relasjon med én spesifikk ild tilsynelatende kan lede til sjalusi mellom prestene: "But the thing is, sometimes what happens, you relate to the fire. You relate to the fire, but there are other priests who do not want that you should interfere ... They find it an interference" (resp 3).

Videre kontrasterte respondentene ofte sin relasjon til ilden med sine medmenneskelige relasjoner, spesielt med tanke på tillit: "So, I have full faith in the fire, I have, I don't have full faith in friends" (resp 3). En tillit som oppstår fordi det er *enklere* å fortelle ilden om sine

problemer: "I have a problem, I can just run across. I would trust the fire more than trusting another human being, that I don't trust. I mean, eh, it becomes easier to tell your problems there" (resp 2). Relasjonen med ilden er videre noe man kan ty til i alle mulige situasjoner:

When I got my stroke I was in the hospital, the moment I got back the first thing I did was to go to visit the fire temple ... And, I was just going to sit there and just sit in front of the fire for hours together. Just like staring at it, nothing in my mind. I mean I, first I have to ask the fire 'why me?'. And I know that is a wrong question to ask, 'why me', he knew 'why me' (resp 2).

Det er imidlertid ikke *bare* problemer man deler med ilden: "I want to share things with the fire. Happiness, sadness, problems, everything ... Where I mean like, joys are doubled if shared, and sorrows are halved if shared" (resp 4). I forlengelsen av dette var ildens automatiske tilgang til ens tanker og følelser ett av flere tilbakevendende tema i intervjuene: "I stand before the fire, don't say anything, it understands me fully ... So it understands me fully in all respects. Not just communication in words, my thoughts. I mean, I can't fool the fire" (resp 2). Man trenger ikke engang si eller tenke noe, ilden vet og forstår alt uansett: "Because, how would the, sort of eh, how would I be able to explain that I don't have to say anything, don't have to think anything, and the fire still knows everything. Understands everything" (resp 4).

En av de mest interessante elementene med noen av respondentenes historier var beskrivelsen av en nærere og mer forpliktende relasjon til ilden etter man hadde mistet en viktig person i livet:

The turning point in my life would be after I lost my mother. And I had to relate to somebody at that level. And that's when I sort of turned to the fires with more devotion. I mean I always have devotion, casual kind of a thing. Not that I had anything against the fires, I would still go to the fire temple. But the relationship, it developed (resp 4).

Videre var savn av, eller separasjon fra ilden, et tema som jevnlig dukket opp i intervjuene: "But, if I don't go for a few days, I miss the fire ... if I am feeling sad or low or something, and I want to get it off my chest,

then I feel lonely and I would go to the fire. But even otherwise, when things are fine, I still miss the fire if it's been some days when I've not been (there)" (resp 4). I intervjuene var jeg også opptatt av om, og hvordan respondentene tilskrev ilden intensjoner og følelser. Noen spørsmål omhandlet hva ilden eventuelt følte hvis man sluttet å besøke den i ildtempelet, og heller gikk andre steder. De fleste svarene var entydige og illustrerer hvordan respondentene opplevde forskjellen mellom den menneskelige og den *spirituelle* verden: "No, never, because all those feelings of hate, jealousy and all those other negative feelings are with us human beings, not in the spiritual world. There they know not what is jealousy, they don't know what is hate, they don't know what is selfishness" (resp 2). Eller som en annen respondent forklarte det: "But I don't think that in the spiritual world all this business of feeling hurt and unhappy would, yeah, if inside me I felt sort of, you know, oh I'm not coming kind of a thing. That would be another matter, I would have to be true to myself" (resp 4).

Få av respondentene nevnte eller refererte til ilden som en potensielt straffende agent. Ett unntak var ildprestens historie om en ung prest som forkortet bønnene på grunn av latskap, og dermed ble kraftig forbrent av ilden: "These fires are so dangerous ... beneficial as well as dangerous. If you treat it nicely, it is your friend, if you try to cheat, (it) punishes you" (resp 3). Det er kanskje ikke tilfeldig at historien kom nettopp fra en ildprest, all den tid det bare er de som er fysisk nær ilden i tempelet. Videre var det også sjelden at ilden ble representert som særlig krevende eller bedømmende: "Sorry, with due respect for the superior, the fire is superior, and I respect and revere it. It guides and protects me, but no, no, I don't think I take orders. I don't. I've never been ordered by the fire, I've always been guided by the fire" (resp 4).

Et nytt blikk på ilden

Som nevnt har man fra utsiden gjerne vært opptatt av relasjonen mellom ilden og Ahura Mazda. Hvordan zoroastriske parsier selv konseptualiserer denne eventuelle distinksjonen er et empirisk interessant

spørsmål, men som vi ser av sitatet fra en av mine respondenter, også utfordrende:

If I have a problem and I talk to him, sometimes I even just talk to him. Talk to him means, the fire ... Ah well, when I'm talking to, eh fire, I'm talking to Ahura Mazda only. He's the son of Ahura Mazda, so obviously must be telling Ahura Mazda everything. And Ahura, you don't have to tell Ahura Mazda everything, he's omniscient, omnipotent, he knows it all (resp 2).

På bakgrunn av denne presentasjonen ser vi at ilden både tekstlig, rituell og konseptuelt, blir fremstilt og behandlet som noe mer enn bare et symbol på Ahura Mazda. Det som til slutt blir én kontinuerlig brennende tempelild, tronsatt i ildtempelet, er via rituelle prosesser tenkt transformert fra et naturlig objekt med ulik grad av renhet, til en levende entitet i seg selv. Ilden blir sett på som en individuell agent som er fysisk til stede i ildtempelet, men hvis rekkevidde også kan strekke seg utenfor. I motsetning til mennesker er ilden potensielt udødelig, men paradoksalt nok også avhengig av kontinuerlig oppmerksomhet fra ildpresten, samt både spirituelle og materielle offer fra lekfolk, for å ikke dø.

Et av de mest fremtredende og interessante elementene fra data-materialet, er fremstillingen av ilden som en *sosial agent*. Ilden blir ofte presentert som deltaker i en sosial relasjon, en relasjon som ikke er begrenset til ildprestene. Følelsen av nærhet og affinitet blir også opplevd av lekfolk, og den følte nærheten til én eller noen få ilder, kommer spesielt til uttrykk i respondentenes historier fra de få gangene man er alene med ilden i tempelet. Relasjonen utvikler seg gjerne over tid, og har potensiale til å fylle relasjonelle behov som kan oppstå i vakuumet etter tapet av viktige menneskelige relasjoner. Det er spesielt i lys av denne sosiale relasjonen at den interessante balansen mellom det menneskelige og overmenneskelige kommer til syne. I motsetning til mennesker, som har begrenset adgang til andres motivasjoner og tanker, blir ilden tillagt evnen til å lese tanker og dermed ha automatisk tilgang til strategisk informasjon, som ens mest private problemer. Noen respondenter opplever at man ikke trenger å kommunisere sitt budskap til

ilden, den både vet og forstår umiddelbart: Man kan derfor ikke lure ilden. I denne konteksten blir ilden presentert som en inaktiv agent, og en ren mottaker av respondentenes historier.

Det var videre en tendens blant respondentene til, mer eller mindre eksplisitt, å presentere relasjonen med ilden som ideell. Spesielt fordi denne ikke er underlagt de samme begrensningene som vanlige medmenneskelige relasjoner. I denne konteksten var det spesielt ett aspekt som gikk igjen, nemlig *tillit*. Det blir enklere å kommunisere med ilden, for eksempel å dele problemer, fordi man kan stole fullt og helt på den i motsetning til sine menneskelige relasjonspartnere. Som vi har sett kan relasjonen i seg selv være preget av typiske mellommenneskelige følelser som *savn*. Ilden selv blir derimot ikke tillagt et eget følelsesliv, fordi slikt ikke eksisterer i den spirituelle verden ilden er en del av. Som relasjonell partner blir ilden presentert som overlegen en selv, og derfor verdig respekt, en posisjon den imidlertid ikke drar nytte av. Ilden blir jevnt over presentert som velvillig og positiv, og sjeldent fremstilt som potensielt straffende. Ilden som handlende agent, gir spesielt veiledning, beskyttelse og styrke, og det er verdt å merke seg at de fleste godene man får av ilden er av ikke-materiell art. Goder som ofte blir presentert i kontekst av den sosiale relasjonen.

Ved å undersøke ilden som et eksempel på en ”overmenneskelig agent”, har vi fått et nytt blikk på fenomenet. Fokuset på balansen mellom det menneskelige og overmenneskelige åpner opp for å belyse det *relasjonelle* ved zoroastriske parsiers interaksjon med ilden. Ikke bare eksklusivt med tanke på relasjonen mellom ilden og tilbederen, men også hvordan denne i neste steg blir koblet til det større nettverket av mellommenneskelige relasjoner. Hva som blir karakterisert som overmenneskelig, er delvis avhengig av hvordan man definerer det typisk menneskelige i en gitt sosial gruppe eller kultur. Faktisk kan en av bi-effektene ved anvendelsen av kategorien være å belyse *hva* som blir sett på som typisk menneskelig, i vårt eksempel forskjellen mellom begrenset versus ubegrenset tillit. Ved å undersøke balansen mellom det menneskelige og overmenneskelige er kategorien åpen for kulturell variasjon, samtidig som den er veiledende ved å peke på hva som er

relevante spørsmål til det empiriske materialet. I tilfellet med ilden dukker det opp nye interessante spørsmål, og på den måten får anvendelsen ytterligere analytisk verdi foruten det å bare klassifisere ilden som et eksempel på en "overmenneskelig agent".⁸ Vi har sett at det er viktig å belyse i hvilken kontekst man tillegger ilden overmenneskelige egenskaper, men også hvordan dette i neste omgang legger føringer for hvordan ens relasjon med ilden blir.

Ketola og Pyysiäinen argumenterer for at kategorien er for vag (1999:211), men denne vagheten kan like gjerne tas som argument for dens fleksibilitet og romslighet som analytisk kategori. Et viktig poeng her er at mulig medlemskap i kategorien, ikke er en streng enten-eller posisjon, men heller *mer eller mindre*. Stewart Guthrie (1980) problematiserer ideen om det "overmenneskelige" når han forklarer at mennesker (som magikere, presidenter og hekser) ofte blir presentert med større krefter enn vanlige mennesker, men allikevel er "distinct from deities and often are nonreligious figures" (183). Det underliggende argumentet er at selv om noe/n blir tillagt større krefter enn vanlige mennesker, er dette i seg selv ikke nok, fordi disse ikke nødvendigvis blir gjenstand for religiøs kult. Her blir det viktig å påpeke at det ikke bare er usynlige vesen eller fysiske objekter som blir tillagt overmenneskelige egenskaper, men også mennesker (levende babaer er et godt eksempel i en indisk kontekst). Religiøs kult er gjerne et bi-produkt av tilleggelsen av slik overmenneskelighet, som ilden kanskje er et eksempel på. Den analytiske kategorien åpner opp for et mindre begrenset syn på hva man kan utforske som mulige overmenneskelige agenter, *samtidig* som den peker mot den sosiale og menneskelige konteksten disse blir realisert og utspilt seg i. På den måten har den et større appliseringspotensiale enn for eksempel "guder".

Videre argumenterer Guthrie (1980) for at mange religiøse systemer inkluderer vesen hvis krefter er større enn mennesket, men som samtidig kan bli lurt eller truet: "Not treatment befitting superhuman beings" (183). Det underliggende rasjonalet bak dette argumentet virker å være at slike vesen, nettopp fordi de blir presentert som overmenneskelige, ikke kan bli manipulert eller lurt. Her blir det viktig å påpeke at over-

menneskelige agenter også blir tillagt menneskelige egenskaper, og dermed også er preget av typisk menneskelige feil og mangler (se de greske ”gudene”).

Mens adjektivet *overmenneskelig* er åpent og følsomt for ulike kulturelle kontekster, er *agenter* mer begrensende og fokusert. Ingvild S. Gilhus foreslår at det er kontekstavhengig om man velger agent eller vesen, men sier også at relevansen til det hun kaller ”overmenneskelige entiteter”, nettopp er at de blir sett på som handlende: ”... and that they are constructed as co-operating with humans, in other words, their agens-aspect is focused” (12). Med agenter understrekes det her at det er snakk om vesen som handler på grunnlag av intensjonalitet, og derfor potensielt kan (for)handles med i en sosial virkelighet.

Analysen av forestillinger om tempelilden(e) har videre utdypet forståelsen av slike agenter. I tillegg til å bli tolket som handlende, har vi sett at det er fruktbart å undersøke forestillinger om overmenneskelige agenter som potensielt viktige sosiale aktører og mulige deltakere i sosiale relasjoner.

AVSLUTNING

I denne artikkelen presenterer og diskuterer jeg ulike utfordringer ved det religionsvitenskapelige vokabularet relatert til ”guder” og andre ”overmenneskelige agenter”. Samtidig som gudebegrepets mangfoldige bagasje begrenser dets kryss-kulturelle potensial, har vi sett av den empiriske analysen av tempelilden at ”overmenneskelige agenter” kan være fruktbar som analytisk kategori. Den har også sine fortrinn som overordnet kategori for konsepter som ”ånder”, ”guder” osv., sammenlignet med alternativene. De definerende kriteriene for kategorien er at noe/n blir presentert som overmenneskelig, og som en handlende agent, uten å ta stilling til hvordan, i hvilken sammenheng, og i hvor stor grad. Videre, at disse er handlende agenter, men ikke hvordan, i hvilken sammenheng, og i hvor stor grad. Den fysiske ilden i ildtemplene i Mumbai er blitt presentert både som en gud og som et symbol. Med utgangspunkt i presentasjonen av datamaterialet, gir det mening å ana-

lysere parsiske zoroastriers forestillinger om ilden som en overmenneskelig agent. Ved å anvende denne analytiske kategorien på fenomenet, får man et nytt og interessant blikk på ilden som mulig deltaker i forpliktende sosial relasjoner.

NOTER

1. En stor takk til Michael Stausberg, Knut Melvær, Knut Aukland, Christian Bull og to anonyme fagfeller for kritisk og verdifull tilbakemelding på ulike utkast av teksten.
2. Hvor adjektivet i kategorien gjerne er blitt byttet ut med overnaturlig, spirituell eller konstraintuitiv, og subjektet med vesen eller entitet.
3. Disse er: *Critical Terms for Religious Studies* (1998); *Guide to the Study of Religion* (2000); *The Routledge Companion to the Study of Religion* (2005) og *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (2006).
4. Se Olle Sundström i DIN 2/2012 om "guder" som misjoneringsverktøy.
5. Begge disse perspektivene ser man gjerne som argumenter for hvorfor religionskategorien bør forkastes (se Fitzgerald 2001).
6. Jeg velger å anvende "gudebegrepet" istedenfor "gudsbegrepet", fordi sistnevnte er mer ladd.
7. Se Jesper Østergaard i DIN 2/2012 for en god presentasjon av kategorien, og forskningsfeltet den stammer fra.
8. Som en del av doktorgradsprosjektet mitt dro jeg i begynnelsen av 2012, på det første av flere feltarbeid til Mumbai for å undersøke den såkalte ildkulten nærmere. Analysen av datamaterialet er basert på generelle inntrykk fra feltarbeidet, eksemplifisert med sitater hentet fra en liten del av intervjuene. Første del av datamaterialet utgjør til sammen 35 respondenter, og sitatene i artikkelen blir presentert som de ble transkribert, uten å gjøre grammatiske endringer: Resp 1: mann (65–70) / Resp 2: kvinne (40–45) / Resp 3: mann (50–55) / Resp 4: kvinne (65–70).
9. Ildtemplene i Mumbai er stengt for ikke-parsier, og dette forbudet opprettholdes strengt.
10. Det som til slutt blir én Behram-ild har gått gjennom 1128 resiteringer av *Vendidad* og *Yasna*.
11. Det er også mulig for privatpersoner oå ofre en *machi* (et større tre-offer), på vegne av seg selv, familien eller døde slektninger.
12. Denne studien fant sted mellom 2006–2007, og bestod av strukturerte intervjuer med 47 praktiserende prester i Mumbai (og andre steder i vest-India). Datainnsamlingen inkluderte to spørsmål direkte relatert til prestenes forhold til tempelilden(e).
13. Hvilke sosiale intuisjoner er det som organiserer og strukturerer disse relasjonene? Hvordan forutser og tolker man ildens atferd og intensjoner? Finnes det forskjellige typer relasjoner? Hvorfor trenger (eller ønsker) man i det hele tatt disse relasjonene? Disse spørsmålene kommer jeg til å undersøke i det videre doktorgradsarbeidet.

LITTERATUR

- Barrett, Justin 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press, Plymouth.
- Boyce, Mary 1977. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Clarendon Press, Oxford.
- Boyce, Mary 1990. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Boyer, Pascal 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic books, New York.
- Durkheim, Émile 1912. *The Elementary Forms of the Religious Life*, i *Oxford's World's Classics paperback* 2001, (oversatt av Carol Cosman). Oxford University Press, Oxford/New York.
- Firby, Nora K. 1988. *European travellers and their perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th centuries*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Fitzgerald, Timothy 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, Oxford/New York.
- Gilhus, S. Ingvild 2013. "What became of superhuman beings?" (trykket i kompendium brukt på pensum for førsteårsstudenter i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen).
- Grønmo, Sigmund 2004. *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Fagbokforlaget, Bergen.
- Guthrie, Stewart 1980. "A Cognitive Theory of Religion (and Comments and Reply)", i *Current Anthropology*, Vol. 21, Nr. 2: s181–203. The University of Chicago Press, Chicago.
- Guthrie, Stewart 1996. "Religion: What is it?", i *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 35, Nr. 4: s124–138. E.J. Brill, Leiden.
- Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka 1999. "Rethinking 'god': 'God' as category in comparative religion", i *Approaching religion*, del 1, ed. T. Ahlbäck, 207–14. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 17:1. The Donner Institute, Åbo.
- Klass, Morton 1995. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Westview Press, Colorado/Oxford.
- Kreyenbroek, Philip G. 2001. *Living Zoroastrianism: Urban Parsis*

- Speak about Their Religion*. Curzon, Richmond.
- Lawson, E.T. & McCauley, R.N. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press, New York.
- Modi, J.J. 1922. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. British India Press, Bombay.
- Pyysiäinen, Ilkka 2009. *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford University Press, New York.
- Riesebrodt, Martin 2010. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Rydving, Håkan 2008. "A western folk category in mind?", i *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion*, 41,1:73–99, Helsinki.
- Rose, Jenny 2011. *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London/New York.
- Salter, Benson 2004. "Towards a Realistic and Relevant 'Science of religion'", i *Method & Theory in the Study of Religion*, 16, 205–233, Leiden.
- Spiro, Melford: 1966. "Religion: Problems of Definition and Explanations", i *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Red. av Michael Banton), 85–126, Tavistock Publications.
- Stausberg, Michael 2005. *Zarathustra och zoroastrismen*. Nye doxa, Nora.
- Stausberg, Michael 2010a. "The Experience of fire among Parsi Priests", i *Dasturji Dr. Hormazdayr Kaoji Birth Centenary Memorial Volume 1907–2007*, 279–292. Dastur Kayoji Mirza Institute, Udvarda.
- Stausberg, Michael 2010b. "Iran", i *Oldtidens Religioner* Gilhus, (I. S. & E. Thomassen red.). Pax Forlag, Oslo.
- Stausberg, M. & Engler, S. (red.) 2011. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Routledge, New York.
- Sundström, Olle 2012. "Vad sorts storhet är en 'gud'? Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar", i *Dīn* 2:9–31, Oslo.
- Sørensen, Jesper 2005. "Komparation, cognition og religionsvidenskabelige prototyper : eller hvorfor man sammenligner æbler og pærer", i *Religionsvidenskabens komparative udfordring* (red.: J.

Haviv, A. Lisdorf, P. Poulsen), Museum Tusculanum. s. 111–126.
Wilson, John 1843. *The Parsi Religion*. Vintage, Bombay.

ABSTRACT

This article discusses key challenges concerning the limitations and validity of the scholarly vocabulary related to categories such as "gods" and "superhuman agents". It is argued and explained why "gods" have a limited potential as a cross-cultural analytical category. The cult of fire(s) among contemporary Zoroastrian Parsis in Mumbai is analyzed by applying an alternative analytical category, namely that of "superhuman agents". This category yields a new perspective on Parsi Zoroastrians beliefs regarding the physical fire as a possible and plausible participant in social relationships.

KEYWORDS: Gods; analytical categories; superhuman agents; Zoroastrianism; temple fire(s); social relations